٢١٤
شرح العقائد النسفية ، للسعد التفتازاني ، مسعود بن
عمر ٧٩٣هـ • بخط بايزيد بن عيسى سنة ٩٤٠هـ •

٦٧ق ١٥س
١٩ ص × ١٥سم

٥٨٨٦ نسخة حسنة ، خطها نسخ متبع •

الاعلام ٨ : ١١٣ ، بروكلمان ٢ : ٢١٧ الذيل ٢ :
٧٥٨

أ - أصول الدين ١ - المؤلف
ب - الناسخ ج - تاريخ النسخ

ع ١٧٩٨ هـ ٥
١٤١٦١٩١٧

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

رقم ٥٨٨١

شرح عقايد نجم الملة والدين عمر النسفي

مكتبة جامعة الملك سعود قسم المخطوطات
الرقم: ٥٨٨١
العنوان: شرح العقائد النسفية
المؤلف: مسعود بن عمر
التاريخ: ٩٤٠ هـ
الناسخ: بايزيد بن عيسى
عدد الأوراق: ٦٧ ق
ملاحظات:

مروا دلدكتور رشيد نقاب

محوتم من شتات الأجداب

مد اكتاب محمد

شرح عقائد محمد الحبالي

مروا دلدكتور رشيد نقاب

محوتم من شتات الأجداب

مروا دلدكتور رشيد نقاب

مروا دلدكتور رشيد نقاب

محوتم من شتات الأجداب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت
الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد
المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق
الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس
قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي
عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام
الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته
في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد في ضمن
فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر
وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم
والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين
معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح
وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق
للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد
مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد

الاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة
والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق
بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى
اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام
لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام
الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه
واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان
الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عم وقرب العهد
بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات
مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما
فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين
وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى
والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب
والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين
الاوضاع

والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة

الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا

في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام

لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت

اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا

من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القران ولانه يورث قدرة على الكلام

في تحقيق الشرعيات والزام الخصم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما

يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم

لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق

بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل

ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره

الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه

هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا

هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة

السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق

من

من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق

الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به

ظاهر السنة وجرى عليه جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في

باب العقايد وذلك ان رئيسهم واصل ابن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن

البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة

بين المنزلتين فقال الحسن رضي الله عنه قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم

سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع و

عقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم

توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول

وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه

ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر

عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والآخر يعاقب

بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب

العالمين لم امتّني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك

واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم انك لو كبرت

لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لي ان اموت صغيرا قال الاشعري
فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار فماذا
يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن
تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة
فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض
فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من
ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات و
خاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على
السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه
اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته
العقايد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية و
براهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض
السلف من الطعن فيه والمنع عنه انما هو للمتعصب في الدين والقاصر
عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقايد المسلمين والخايض فيما لا يفتقر
الى الشارع

اليه

اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل
الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال
بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها
الى ساير السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد
من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو
المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق
على الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و
يقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب
وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي
الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته
مطابقة الواقع اياه حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به
الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به
الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن
ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ
مترادفة معناها

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور
الثابتة ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء
من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر
كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى
البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
على ما لا يخفى وتحقيقه ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة
يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون
البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه
بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا
والعلم بها متحقق اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها
وباحوالها متحقق وقيل المراد به العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع
الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردا على قائلين بانه لا ثبوت لشئ
من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها خلافا
للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام
وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة

للاعتقادات حتى لو اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او عرضا فعرض
او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر
العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك
وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق
نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه
نوعا من الحكم فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق
ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس
قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا
ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات ويعرض شبهة يفتقر في حلها
الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها
ولهذا كثر فيها اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب
جزئية لا ينافي الجزم في البعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في
البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة
الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق

انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية لانهم لا يعترفون
بمعلوم فيثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا
وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم
والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما
اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر و يمكن ان
يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء
على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها
على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم
مقابل للظن للخلق اي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف
علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلاثة الحواس السليمة والخبر
الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان

من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا
فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه
وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار
للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك
والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة
ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة
بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى
ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار
على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض
الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء
كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان
معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا
اخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير
ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم

بحسب النفات او بانضمام حدس او تجربة او تسامع بحسب متواترات فجعلوا
السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان
نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث
هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة
بمعنى القوة الحساسة خمسة بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها
واما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية
السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك
بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ
بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهو القوة
المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان
فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير
والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس
عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق

وهي

٨

وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم
بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس
وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس
توقف اي يطلع على ما وضعت هي لها اي تلك الحاسة له يعني
ان الله تعالى وسبحانه قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع
للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة
الاخرى اما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض
خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة
ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته
معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان
والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج
تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق
والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على
ما هو به او لا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه

فيكون ان من صفات الخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف
وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك
لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم
لا يتصور تواطئهم اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم
من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية
في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة
والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران الاول ان المتواتر موجب للعلم و
ذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار
والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى
الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر
النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد دين موسى عم فتواتره ممنوع فان قيل
خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب
كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما
لا يكون مع الانفراد كقوة حبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها
التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى

من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من
العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري
بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصور
اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية
في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته
بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر
خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله
وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال
اي النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر
فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع
بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة

كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم

بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فيتوقف على الاستدلال و

استحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه

فهو صادق ومضمونه واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا

والعلم الثابت به اى بخبر الرسول يضاهي اى يشابه العلم الثابت

كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في اليقين اى عدم احتمال

احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق

الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل

هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام

فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذكرا او بغير

ذكر ان امكن واما خبر الواحد فلا لم يفيد العلم لعروض الشبهة

في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في

رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم ساير المتواترات

والمحسوسات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم

بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع

من في رسول الله وهو ادراك الالفاظ وكونها خبر الرسول والاستدلالي هو العلم

بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر هو

علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون

البينة على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم

لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع

او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع

قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق

بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين بدلالة العقل

فخبر الله تعالى او خبر الملك يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق

اذا وصل اليهم من جهة الرسول عم فحكمه حكم خبر الرسول عم وخبر

اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر

الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا كذلك خبر الرسول ولهذا

جعل استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم

والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات

عند سلامة الالات وقيل جوهر يدرك به الغايبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة

فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من اختلاف السمنية في جميع
النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض
الاراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل
مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما ينفيه فيتناقض
فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا
او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع
فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات
النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق
من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد
يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث مفيد للعلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية
هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايط فيكون كل نظر صحيح مقرون
بشرايط مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المقام زيادة تفصيل لا يليق بهذا
الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة اي

باول

باول التوجه من غير احتياج الى فكر فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء اصلا
ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون
اعظم من كله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت منه بالاستدلال اي بالنظر
في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم
ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك
نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي
اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر
في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في
الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لان الذي يحصل بالنظر في
الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما
لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر
بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا

اي حاصلا بدون استدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث
قال ان العلم الحاصل نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد
من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدث
الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة
والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان
ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من
جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند
رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء المعنى بطريق الفيض
ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء الا
انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه
البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسايط او الجزئيات
الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام
ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك
انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف
واما

١٢
واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم
الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال
عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج
صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عين الذات بجميع اجزائه
من السموات وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات
بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع
بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى
لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل
حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام
بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المص
لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون
الدلايل فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من
اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع

تحيزه بتحيز شيء اخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو

موضوعه اي محله الذي هو يتقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان

وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف

وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر

ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن

محل يقومه ومعنى قيامه بشيء اخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا

والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله

تعالى اسمه وهو اي ما له قيام بذاته من العالم اما مركب من جزء

فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد

الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق

تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح

حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي

وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزءين ام لا احتج الاولون

بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا

ان مجرد التركيب كاف في الجسم لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية

وفيه

وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء

اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة

او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما

ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن

ورود المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا

يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة

ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى

وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء

الذي لا يتجزى انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء

غير منقسم اذ لو ماسته بجزءين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة

حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما

لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء

والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي

والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على

ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان

امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى
والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت
الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المحل واما الثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم
متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات
غير متناهية وليس فيه اجتماع الاجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقادير
المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية ولا يستلزم الجزء الذي لا يتجزى
ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسألة الى التوقف
فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير
من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم مثل اثبات
ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان
يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا
بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض
ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات القديم

وقيل

وقيل هو بيان حكمه كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل
الحمرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان هي
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي
المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والحلاوة والدسومة والتفاهة
ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء
مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام فاذا تقرر ان
العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما
الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد
بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان العدم
ينافي القدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا
بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا

اخرج

يكون اخر في ذلك الحيز بعينه وهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال يقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهي الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات

الثالث

الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى نهاية وهذا مذهب الفلاسفة فهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته

ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح
ان يكون محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدأ
له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ
لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل
على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى
احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت
الجملة الى علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه
ولعلله بل لا بد ان يكون خارجا عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان
التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى
غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد
من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بازائه
شيء في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية
الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق
انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم

فلا

فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احداهما من الواحد الى لا نهاية
والثانية من الاثنين الى لا نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر
من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود
فانه محال والواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود
الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك عند المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان
يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل
الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان
لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم
عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير
تمانع وان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان

فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد به امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع اصلا واللازم باطل لان المشاهد يكذبه وكذا اللزوم لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكوين بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان

احد الاستعمالين بالآخر فيقع الغلط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق والكذب فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري تغمده الله تعالى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا

انها قد يعنى بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا الاثبات في الحدوث الذاتي
بعض الحيثيات الى الذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل
من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد ومع انه
لا زيادة تفصل وتحقيق ان الله تعالى الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم
مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه
الصفات على ان اضدادها نقايص ويجب تنزيه الله عنها وايضا قد ورد الشرع
بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد
بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض
لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه
والا لكان البقاء معنى قايما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام
العرض بالشي معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى
يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشي معنى زايد على وجوده
وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود [illegible]
زوال وحقيقة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد
فلم

الزمان الاول
الثاني
فلم يبق انه حدث فلم يستمر موجوده ولم يكن باقيا في الثاني وان القيام هو اختصاص
الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري وان انتفاء الاجسام في كل آن وشاهد
بقاؤها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض
بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس هنا شي هو حركة واخر هو سرعة
او بطوء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة
الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين من
الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه مركب ومتحيز
وذلك من امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو
متحيز وجزء من الجسم فالله تعالى متعالي عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لا في الموضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام
الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا
اريد بها القايم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقه على الصانع
من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب
المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه
فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع

قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم
الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة
فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه
نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان
ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود
والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني
ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظ
ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا مركب منها لما في
كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها مركبا
او باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية اي بالمجانسة للاشياء لان معنى
قولنا ما هو من اي جنس هو لان المجانسة توجب التميز عن المجانسات بفصول
مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرايحة والحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع
المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد

16

في بعد اخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم
بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار
لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا
قلنا التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء
ممتدا او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على
عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا
للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد
عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا
غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن
متجدد يقدر به متجدد اخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى
منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكر من التنزيهات بعضها يغني عن البعض
الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب
التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وساير فرق الضلال والطغيان
بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق

الا التزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما
فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب
اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما تركب
عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك
وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف
بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما
ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات
عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل
العلم والقدرة فانهما صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها
صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين
وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم بان تلك المطالب العالية مبنية على امثال
هذه الشبهة الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا
بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم

فيكون

فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب
الجواب بان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية
قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف
ايثارا للطريق الاسلم او يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا
لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء
اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما
اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل لما
يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف
فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث
لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث و
جائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا
وصفة وقديما واجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق
بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثل عندنا انما يثبت بالاشتراك
بجميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ
ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو

اذ كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة

وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم

قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن

وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة

من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا

والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف

يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض او العجز

عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم

العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة

من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته

والنظام على انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور

العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات لما

ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى

زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شيء يقتضي

ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما

يزعم

يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر

بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما

ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا

وعالما وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما

صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض

ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء

ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا

علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة

به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته

عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات

قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات

عنه والجواب عنه ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم و

يلزمهم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما واجبا وقادرا وصانعا للعالم و

معبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا

كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته

قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم
المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة
له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات
الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تع
فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان
واجب الوجود بالذات هو الله تع وصفاته وكفرت النصارى بقوله ح
وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تع ليست عين الذات ولا
غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تعدد القدماء والنصارى وان لم يصرحوا
بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود
والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم
العلم قد انتقل من ذاته تع الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال
فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة
الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء البعض والجزء لا يغاير الكل

وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات
وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان
يقال فيه مستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على
القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما
ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تع ويكون هذا مراد من قال الواجب
لذاته هو الله تع وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تع واما في نفسها فهي
ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير
منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة
لكن ينبغي ان يقال الله تع قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة
هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها
والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين
وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا
واثباتها ضمنا مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية
صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره

والا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين
بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك
بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور
بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد
بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض الاخر
فان ذات القديم وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده
بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات كذا ذكره مشايخنا وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود
العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون
المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت
المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون
الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر
الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض

وان

وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون وجود الواحد يمتنع وجود الواحد
من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان
وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ح ظ لانا نقول قد صرحوا بعدم
المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه
يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم
يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة
لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول
بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم ساير
المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح
الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا
الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام
فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة

ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيرهما مما لم يقل به احد من المتكلمين
سوى جعفر ابن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته
وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من احاده فلو كان الواحد غيرها
لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد
غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية
العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي
صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية
توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة ازلية
تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات تدرك ادراكا تاما
لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم
من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم
المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث
والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة

حادثة

حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس
بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل
مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارتان
عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع
استعماله في المخلوقات والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان
مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى
كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من
انها اضافات وصفات الافعال والكلام صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن
المركب من الحروف وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم
يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا
يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى
اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه
الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال
عمر رض اني زورت في نفسي مقالة كثيرة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي
كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل

عن الاتصاف باضدادها ثم لا يخفى ان القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فيثبت ان له تعالى صفات ثمانية وهي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك فهو قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس

والله

٦٥

والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وساير الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا للتحصيل فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال

بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان محله ازلية لا بنه

بان لفظ الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام ... بعد

كما يطلق على النظم المنقول الحادث فقال والقرآن كلام الله ... غير مخلوق و...

القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولئلا يسبق

الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا

واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى ... الكلام على

وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو

كافر بالله العظيم وتصريحا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفرق

القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن ...

الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه و... قول

الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر ... ثبت

بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف ... بالكلام النفسي

ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين الكلام النفسي حرم واما استدلالهم

بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحادث من التأليف والتنظيم

والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على

الحنابلة

الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة

لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات و

الحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على

اختلاف في هذا الباب بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا

من اوجدها والا لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى الله عن ذلك

علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل

الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف

مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة

فاشار الى الجواب بقوله وهو اى القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا

اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اى بالالفاظ

المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا

بذلك ايضا غير حال فيها اى مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب

والالسنة والآذان بل معنى قديم قائم بذاته تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال

عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة

للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم

وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الا[illegible] العبارة

ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة هي على ما في الاذهان وهو على ما في

الاعيان فحيث يوصف القران بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القران غير مخلوق

فالمراد به حقيقة الموجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات

والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القران

او المخيلة كما في قولنا حفظنا القران او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم

للمحدث مس القران ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون

المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول [illegible] وجعلوه

اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة له على المعنى لا لمجرد

واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري [illegible] انه يجوز ان

يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور

رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى يسمع ما يدل [illegible] يقال سمعت

علم فلان فموسى صلوات الله تعالى عليه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما

كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى

حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم

المنزل

المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا

المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف

المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى

اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي

الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من

تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما

وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف

بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ

به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية و

ذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول بعض مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم

ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين

والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القران اسم للفظ والمعنى

شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء

فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد

التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه

كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب وتقدم البعض على البعض والترتيب
انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم
والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى [illegible] سمع كلامه سمعه غير مترتب
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جدير لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس
غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من
الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس [illegible] الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من
الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين وهو المعنى
الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك
ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل
والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء
من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه الاول انه
يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه
الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما
يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق

عليه

عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض
والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه
استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث
والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا
للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون
كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والا
عتبارات
العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا
بألسنتنا ومعبودا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ
التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى
سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو
كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي
التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده

على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق
كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها
لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال
وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو
باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من
ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على
ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا
بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة
فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن
الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل
جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا

فهم

فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير و
الحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه وزان
الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين
اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ
لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورة فلا يندفع بما
يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم
اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري فانه ازلي
واجب الدوام الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون عندنا لان الفعل
يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس
المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي
هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق
بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه
بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق
العالم وصانعه بنفسه وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى

www.مكتبة-المصطفى.com

للتكوين الامر قائم به التكوين والتكوين اي كان غير المكون فلا يكون قائما بذاته تعالى وان
يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود
الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم
بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث
ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من
له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان
من قال ان التكوين عين المكون اراد به ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات
وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية
تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان
للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا
باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات

مغاير

مغاير للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود
المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر
يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود
المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال
كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون
كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء
جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل
الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت يسمى اماتة وبالصورة تصويرا
وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات ..
والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة
قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما
زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من
انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية
من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة
والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

وايضا فنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح دليل على كون صانعه قادرا
مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه بالضرورة لامتناع تخلف
المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى
ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا
العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر
اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية
جايزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم
برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه
البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول
انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث
او الامكان اذ لا رابع بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن
عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك
بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف
امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا

يصح

يصح ان يرى ساير الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك وانما لا يرى
بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع
رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية ولا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد
النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو
سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء
عينه اجيب ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه
وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد
انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية
ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته فقد نقدر على تفصيله الى ما فيه من
الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى
بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية بين الجسمية وما
يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عم قد سال الرؤية
بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى
وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى
قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار

بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والحاصل لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد
اعترض بوجوه اقواها ان موسى عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن
بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة
في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة و
ان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعم بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا
والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة و
السكون واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعم في
الدار الاخرة اما الكتاب فقوله تعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عم انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة
واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات الواردة
في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم
واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال
شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعم والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار

بقوله

بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعم
وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعم ايانا
وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة
وجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا
ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعم لا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعم
لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا
سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو
امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم الرؤية لامتناعها وانما
التمدح في انه يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا
الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على جواز
الرؤية بل على تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه
عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الايات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها
والا لمنعهم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الها فقال بل انتم

يجعلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين في ان النبي عم هل راى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع دليل الامكان
واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة
يكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان
كل افعال العباد في الكفر
لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق
لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين راى الجبائي واتباعه
ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق
واحتج اهل الحق عليه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل
فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها
اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل
عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأمل في حركات اعضائه في المشي والاخذ
اي من الافعال
والاكل والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب
ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما
موصولة

موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد
بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق
الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة
قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء
اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها
وبكونها
مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود
كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل
لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والالات التي هي بخلق الله تعالى
الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا ان المجوس
اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت
المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون
الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب
فيه يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كما يمدح بالحسن ويذم بالقبيح
والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار
اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال
معتزلة اي الله

العباد لكان هو القايم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا
جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى
هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك المعتزلة
بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني والجواب
ان الخلق هيهنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العبد كلها بارادته ومشيته وقد سبق
انها عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى
خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا
يقال لو كان الكفر بقضائه تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم
باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء
دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن
وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب
والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته بما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره
والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا ان الله تعالى اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم

تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبايح حتى انه اراد من الكافر و
الفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده
ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال
العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني
احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله تعالى
لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك
ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي
عن القاضي عبد الجبار الهمداني انه دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان الذي لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة
والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء
قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم
الله تعالى او لانه لا يسأل عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين على المط
بالايات وباب التاويلات مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها و...

يعاقبون عليها

ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركة
الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين
حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن
للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولما ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولما اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة
مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي
ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان
قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب
او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله
او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا
ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له وكذا
الامتناع وايضا منقوض بافعال البارئ تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار
الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال
وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين المستقلتين فيلزم
احد الامرين اما عدم كون العبد فاعلا بالاختيار او عدم كون الله تعالى خالق الافعال

العباد

العباد والثاني باطل فتعين الاول قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت
بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى
خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل عقيب خلق
والمقدور الواحد يدخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى
بجهة الايجاد والمقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر
على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى
وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل
ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم ما
نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد
كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله
والصانع خالق لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين
بجهتين مختلفتين كالارض ملك لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان

كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه فلانه قد
ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها
فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام
الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح
فجعلنا كسبه القبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم
والعقاب والحسن منها اي من الافعال الاختيارية وهو ما يكون متعلق المدح
في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا
للذم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض
والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس
برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني
ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة
وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب
التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة

هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق
الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم
والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة
عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل
لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال
فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت
القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد
المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم ان
ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث
من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن
الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز
وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة
الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة

بحاله لم تتغير ولم تحدث فيهما معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل
بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل
يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل
في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرايط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الآن الاول لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرايط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب
بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرايط التأثير فالحق
انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات
صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زايد عليه وانه يمتنع قيام
العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان
وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم
تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ
الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على

الناس

الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و
سلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة
الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الآلات لكنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف
الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات
لا الاستطاعة بمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم
استحالة تكليف العاجز وان اريد به بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان يحصل
قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل
وقد يجاب عنه بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان القدرة
المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان المكلف به الا
انه صرفها الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم و
العقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى
ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة

بالضد قلنا هذا مما لا يتصور فيه النزاع بل هو لغو من الكلام ولا يكلف العبد
بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق
الجسم وأمّا ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر
وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور العبد بالنظر الى
نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف
وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف
بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وأمّا النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء
على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره لو كان جائزا لما
لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان
استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته او اختياره بعدم وقوعه
وحلها انا لا نم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال

بناء

بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره
فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته
التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى
ذاته وأمّا بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال وما
يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب الانسان والانكسار في الزجاج
عقيب كسر الانسان فقد يتمكن ههنا الخلاف في انه هل للعبد صنع
فيه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من
ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة
لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل
لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان
يوجب فعل لفاعل فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من
الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى
لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمى متولدات لا
صنع للعبد فيها اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة
اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم

حصولها بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدر لموته لا
كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد
حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات
تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا
ولا دية او قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول
ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة
لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك
الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب
العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى
عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن
خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا
ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون
على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان
للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما

زعمت

زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الافات والامراض والحرام رزق
لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد
يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن
معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام
ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع
به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا
وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا
الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله
وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى
لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة
اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي
بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما
قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى الملك فلا
يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء

لا الدلالة وحده وفي التقييد اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل
ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك
بمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عم مجازا بطريق التسبب
كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى
الى الاصنام ثم ان المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء
ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء و
عند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم
الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى
المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول
والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى
والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان
له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات
لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه
على ابي جهل لعنه الله عليه اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح

ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء
معنى لان ما لم يفعل في حق كل احد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها
ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب
ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة
اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف
الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية
منشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه
بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب
الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب
وهو ظ ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على
استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة
الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين
ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه
فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا

اولى بما وقع في عامة الكتب من الاقتصار في اثبات عذاب القبر
دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة
اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر
ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه
وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان
سؤالا وكذا الانبياء عند البعض ثابت كل من هذه الامور
بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما
نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا
نارا وقال النبي عم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عم
في قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا
قيل له من ربك وما دينك وما نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام و
نبيي محمد عم وقال عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان
يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر روضة من
رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في
هذا

هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواتر المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر
وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك
له فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا
من الحياة قدر ما يدرك الألم او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه
ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول
في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل
في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك
فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا
والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق
بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق و
نطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا
وتأكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله الموتى
من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى
ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة
الى غير ذلك من النصوص القاطعة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على

على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير
مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية سقط ما قالوا انه
لو اكل الانسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو
محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل
هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان
اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من
مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في
مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة
على حقيته سواء سمي تناسخا او لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق
والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره
المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير
تسليم كون افعال الله معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا
يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم

يؤتى

يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة
كتابا يلقيه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب
ما مر والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره
فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم يا رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال
سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار
والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على
الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر
وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم
السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه
اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب
للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين
حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك
مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانهما

أكثر منه أن تحصى وأشهر من أن يخفى تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض
السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه
مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد
تكلمنا عليه في موضعه وهما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير
وتأكيد وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم عليه السلام
وحواء وإسكانهما في الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل أعدت للمتقين وأعدت
للكافرين إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة
نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو
سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك
أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه وكذا
الملزوم قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد بالدوام أنه إذا
فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء
بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد به أن كل ممكن فهو
هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم

باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر

لقوله

لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا
لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في
الآية على الفناء وذهبت الجهمية إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف
للكتاب والسنة والإجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات
فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة الشرك بالله تعالى وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار عن الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد
في الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان
مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه
وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال
صاحب الكفاية الحق أنهما اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية أضيفت
إلى ما فوقها فهي صغيرة وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر
إذ لا ذنب أكبر منه وبالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على أن الأعمال
عندهم جزء من حقيقة الإيمان ولا تدخله أي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج

فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان
والكفر لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج العبد
المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة
او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا
ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب
ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة
الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك
مما ثبت بالادلة الشرعية انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن
التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر و
الفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب والشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة
باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي عم الى يومنا هذا بالصلوة
على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم
بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة على

دعاء واستغفار وصلوة

مذهبهم

مذهبهم بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان من ارتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه
مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن
البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا
كافر ولا منافق والجواب عنه ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من
عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن
وقوله عم لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه
ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق
في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق
مؤمن حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف
ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وكقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى
ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى

ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لا غير ذلكم والجواب انها مخصوصة لما مر الظاهر

للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع منعقد على ذلكم على ما مر

والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله تعالى لا يغفر ان يشرك به

باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز

عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة

بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا

يحتمل العفو عنه ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا

ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد و

هذا خلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر

مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية على ثبوته و

الآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر

المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد

العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت

النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان

الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل

للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على

ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل

والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف

والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع

بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب

مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى

لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة

الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب

الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام

الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر

عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم

بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة

بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام

الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة

هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب

يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق لفظ المغفرة وليعلق به فوداه ان لم يكن
عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يتاول النصوص
الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكباير خلافا للمعتزلة وهذا مبني
على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم
لما لم يجز لم تثبت لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله
تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت
الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى
تقبيح حالهم وتحقيق ياسهم معنى لان مثل هذا الكلام انما يخص بمن يتسموا بالمخفوض
لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه
عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عم شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب
الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان
والاحوال

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو
والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت
المعتزلة بالعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الكبيرة
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو
واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل
الكباير من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى
جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من
النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة
على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القطعية على ان
العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر
كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من

ادخل النار فهو خالد فيها الا اذا كان كافرا او صاحب كبيرة مات بلا توبة
اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل
النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة
بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب الذي هو مضرة خالصة دائمة
فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد
الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب
فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة
الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وقوله تعالى ومن كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا
من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب
ولو سلم فالخلود يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض
بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق
اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة

آمن

آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن
اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عم الايمان
ان تؤمن بالله الحديث اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب
نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى
الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك
رئيسهم ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر
عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان
احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عم وسلمه واقر به وعمل ومع ذلك
شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عم
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت
يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان
واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق
بما جاء به النبي عم من عند الله اي تصديق النبي عم بالقلب في جميع ما علم

بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان
ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة
بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه
فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلت التصديق
باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق
الذي لم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب ما يضاده في حكم الباقي حتى كان
المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب
هذا الذي ذكر من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو
اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه تصديق
بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب
امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه
كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص

معاضدة

معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من
قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة
لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين
بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان
المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى
او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان
المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض
المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر
باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون
بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان
فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار
باللسان ومنعه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد

كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين
والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
اشار الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها
والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة
في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه
وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء
بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون
ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة
الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى
انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب
الشافعي رح وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثاني ان حقيقة الايمان

لا تزيد

لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات
او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رح من انهم كانوا امنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض
وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا
لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر
النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان
التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو
في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل
ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر
لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل
المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه
المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة
التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق

احاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابرهيم عم ولكن ليطمئن قلبي بقي هنا بحث

آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده

لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم

لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما ينكر عنادا او استكبارا

قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام

واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور

في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو

وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف

المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او

حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق

الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة

وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون

الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها

بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان

والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل

تلك

تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو

ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا

ولا يكفي المعرفة فيه لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة

بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن

وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المتكبرين ممنوع

وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار

وهو من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع

والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر و

يؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم

وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا

عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم

لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه

والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر فان

الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له

ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت
للآخر فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام
المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير
انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان
قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم
الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا
دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي فلا يكون الايمان والاسلام واحدا
قلنا المراد به ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عم لقوم وفدوا عليه اتدرون
ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا
مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي له ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان
كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تعالى او للشك
رعاية للادب من الحوالة

في

في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله او للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب
بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم الشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز
لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس
افعاله المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية
النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله وذهب بعض المحققين
الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق
في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى
اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله تعالى ولما نقل عن
بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان
والاسلام والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات
على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات
على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى
في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى

يوتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغيير يكون
على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تع لما ان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله ولا على صفاته لما مر
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان
والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال فمن قطع فان اريد بهما ما يترتب
عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول
اراد الاول ومن فوض الى مشية الله تعالى اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول
من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم
فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي عم
في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح و
ليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه
بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من
ثبت رسالته فقال وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان
والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان

ذلك

ذلك
مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد واحد و
مبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فان الله تعالى خلق الجنة والنار
واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن
الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل العقول
والحواس مستقلة بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم
باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث
كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم
اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة
على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان
بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في
دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري
العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم
خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا
الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث

ترات فيفعل المكرر ذكره يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان
الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي
كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم
بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة
من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك
من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة
للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم عم وآخرهم محمد عم
اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه
نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون
كفرا واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم
بالتواتر وهو من اسباب العلم كما مر في صدر الكتاب واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما
انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر
سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن
المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر
الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق

دعوى النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر
العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك
منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رض
وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب
البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد
تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة
الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة
عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم
بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء عم وان يجمع الله هذه الكمالات في
حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه
على ساير الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم
وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل
كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح و
اظهر الله دينه [illegible] النبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت

نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى
كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم
بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع
محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول
الله عم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته
اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عم سئل
عن عدد الانبياء فقال عم مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف
واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم
ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد اقل من
عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرايط المذكورة في اصول الفقه
لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف
رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء
لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عم من غير الانبياء او غير النبي
من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص [illegible]

وكلهم

وكانوا كلهم مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة
صادقين ناصحين للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ
الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم
من ساير الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
بالاجماع وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في امتناعه
بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فيجوز عمدا
عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على
الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع
صدور الكباير وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة
عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر
الامهات والفجور والصغاير الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا القي هلاك
[illegible] كان منقولا بطريق الآحاد

فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على
ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء
محمد عم لقوله كنتم خير امة اخرجت للناس ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم
في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد
ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده
والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة
ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم
بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد
منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل
اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان
من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم
تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة [illegible]

وكانا

وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا
كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه
وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله وهو واحد وانما
التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو
القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث
وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد
نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله عم في اليقظة
بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى
ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتني على اصول الفلاسفة
والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما
يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى
الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج
فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عم
ليلة المعراج [illegible] الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس

والمختار لان المراد الرؤيا بالعين دون الرؤيا بالقلب والمعنى ما فقد جسده
عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا فقوله
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج
في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية
الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى
الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس على ما نطق
به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل
الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء
وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض
الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح
انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف
بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي
المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون
استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة [illegible]

ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا
الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من
مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم
اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا
فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد
الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق
مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن
جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام
الجماد فكما روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت
وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكليم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عليه السلام
قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق
[illegible] آمنت
[illegible]

حتى قال الأمير جيشه بنهاوند يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو
هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رض السم من غير تضرر به
وكجريان النيل بكتاب عمر رض وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة
المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه
بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله فيكون ذلك اي ظهور
خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت
هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون
وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب
برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق
للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة
الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد له من
علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف
الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية [illegible]
وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا [illegible]

بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على
الصحابة ولو اريد كل بشر موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين
ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد في الارض في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر
الصديق رض الذي صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد
ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان
ذو النورين لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما
ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنهم من عباد الله
وخلص رسول الله عم على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل
على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم
نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا
بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رض
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين
والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد
كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن
الرسول [illegible] الاتباع على هذا الترتيب ايضا

يعني ان الخلافة بعد رسول الله عم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رض عنهم وذلك لان الصحابة
قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد
المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رض فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رض على
رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه
الصحابة ولنازعه علي رض كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص
كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله عم الاتفاق على الباطل
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رض لما ايس من حيوته دعا عثمان رض
واملى عليه كتاب عهده لعمر رض فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رض فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رض
وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص رض الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن
بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رض وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد
عثمان وترك الامر مهملا فاجمع [illegible] والانصار على علي رض والتمسوا

منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما
وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد
وما وقع من الاختلافات بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل
من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور
في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعد ذلك ملك وامارة لقوله عم الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رض على رأس ثلثين سنة من وفاة رسول
الله عم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل
الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية
كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
وميل عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان
نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي
او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عم من مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم
نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان
كثيرا من الواجبات الشرعية [illegible] كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد

لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز
جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة
الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة
على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم
ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي
شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب الامام من له الرياسة العامة قلنا لانه
يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما
نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما
كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل
بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى
فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء
الراشدين خاليا عن الامام فتعصي الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا
قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل
من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون

٥٩

امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا
ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين
الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح
الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما
زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي رضه
ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه
وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في
طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت
خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود
الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل
غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا ظاهرين

على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء
الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل من عكسه ويكون من
قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رض يعني يشترط ان
يكون الامام قرشيا لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما
رواه ابو بكر رض محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف
فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت
بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رض عنهم مع انهم لم يكونوا من بني
هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم
هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر
بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد
المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب

بن

بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله
بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن
امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما
لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رض مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط
هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف
بقوله تع لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة
والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق
الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله
يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال
الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا
لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا يكون افضل من اهل زمانه

لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علماً وعملاً ربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان
نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولذا جعل عمر رض
الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان
قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين
في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب
طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة
واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات
العقل والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في
مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة باسه
وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام
وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام

ولا ينعزل

ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله والجور اي الظلم على عباد الله لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان …

العصمة ليست بشرط الامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي ان الامام ينعزل
بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل
الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة هو من اهل
الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية
ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق بينهما ان في انعزاله ووجوب نصب
غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء
الثلثة انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء
يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض
بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه
فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ
قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر و
فاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة ولاهل الاهواء و
المبتدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف
المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع
هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر اما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز

كما يقال اصاب الارض نبذ من المطر اي شيء قليل من المطر

الصلوة خلف المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة
خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار
والاعمال جميعا ويصلي على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم
لا تدعوا على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه
فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من
الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات
والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل
السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم
مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقايد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة
في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله عم اكرموا اصحابي
فانهم خياركم الحديث ولقوله عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني

ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الله ثم في مناقب
كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة
رض احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل و
تأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر
كقذف عايشة رض عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين
والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي و
الخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية
حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عم
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي عم
لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره و
بعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رض واتفقوا
على جواز اللعن على من قتله وامر به او اجازه ورضي به والحق ان رضى
يزيد بقتل الحسين رض واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عم مما تواتر
معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه
وعلى انصاره واعوانه ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عم

حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في
الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص
في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة
والحسن والحسين بما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة وساير الصحابة لا يذكرون الا بخير ونرجو لهم اكثر
مما نرجو لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان
المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين
في السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب ولكنه بالخبر المشهور وهي
جايزة به وقد سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله
صلعم انه قال عم رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا
تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من
الصحابة رض يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى
جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح
على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى
المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رض عن السنة

و

والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين
ولا تحرم نبيذ الجر وهو ان يجعل تمرا او زبيبا في الماء فيجعل في اناء
من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع وكان نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما
كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا
للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله
وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء
لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء
فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي عم كفر وضلال
نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع
بان النبي عم متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي
ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم
الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض
المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر
من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكباير

معناه انه دفعه عقوبة العاصله والتائب من الذنب من تشبه لالذنب له

وبعضهم الى انه سقط عنه العبادات الظاهرة وكان عبادته التفكر وهذا كفر
وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله عم مع ان
التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عم اذا احب الله عبدا لم يضره
ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب
والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي
يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص
بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر
والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن
الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وتسمى الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها
الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول
عن الاسلام اتصال والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه
به بالضرورة واما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها
ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقايق تنكشف على ارباب السلوك يمكن
التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان

ورد

ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب
والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف
عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة او كبيرة كفر اذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة
لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات
من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي
يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق
بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عم تحريمه
كنكاح ذوي الارحام او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة
فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى السكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل
فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما
يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنى وقتل النفس بغير
حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابت في جميع الاديان موافقة للحكمة
ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله بما ليس بحكمة وهذا جهل
بالحكمة تم

منه برئه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امراته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا بمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامر بكفر وكذا لو افتى لامراة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما امن او يأس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن

لانه

لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله ولاعتقاده عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على ان انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل

وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد عم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه من الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر وهو المعدوم

ليس بشيء

ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة
القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا
فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعلوم او ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات
خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الحديث الصحاح من الدعاء للاموات
خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه
لما كان له معنى وقال ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون
مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول
الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر
بئرا وقال هذه لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ
غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان
الله تع يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث

والآثار

والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تع يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تع ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب العبد ما لم يدع باثم او قطيعة
رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه
اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية
وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان
الله تع لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز
ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تع وما دعاء الكافرين
الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تع لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه
بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم
وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تع
حكاية عن ابليس رب انظرني فقال تع انك من المنظرين هذا اجابة و
اليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي قال صدر الشهيد وبه يفتى
وما اخبر به النبي عم من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة
الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع الشمس
من المغرب فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وقال حذيفة

قيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب في الامور الاخروية وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث

قال

بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون

قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام بن مريم ويأجوج

ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة

خسف المكان ذهوبه الى قعر الارض

العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث

الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها

وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في

العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب و

ذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية

الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم

في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى

اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله

تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وح اما ان لا يكون من الله

تعالى دليل عليه او يكون وح ذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل واحد

من تلك الاحتمالات جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده

المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه

فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ

ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم

جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط

اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه

على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه

في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على

ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان الضمير للحكومة

او الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين لما كان لتخصيص سليمان والفهم بالذكر جهة

لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني الاحاديث والآثار الدالة

على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عم

ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر

جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت فمن

الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في

الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى

اعترض عليه بانه ان اريد القوة بالنسبة الى الحكم والاجتهاد فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الغير الحكم المط فغير مسلم بل يجوز ان المسلم

الرابع لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عم بين الاشخاص فلوكان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسائل ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية

الرابع

الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبني ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولا ان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عم اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى

بل قال لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير
فحد لا يقال قايل بالفضل هو عيسى عم وعيسى من الانبياء والجواب ان النصارى
استعظموا المسيح بحيث يرفع ابن مريم يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون
ابنا لله مجرد لا اب له وقال يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف ساير
عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو
اعلى منه في هذا المعنى وهم الملايكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن
الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق
الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملايكة

قد وقع الفراغ من كتابته بتوفيق الله تعالى
واستعانته في يوم دوشنبه في وقت الصبح
منه بايزيد بن عيسى غفر الله له ولوالديه تاريخ سنة
٩٦٠

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

Copyright © King Saud University

٧٠ لقد حق القول على اكثرهم

١

يس والقران الحكيم يس والقران الحكيم انك لمن المرسلين
يس والقران الحكيم يس والقران الحكيم انك لمن المرسلين
يس ما

يس والقران الحكيم انك لمن المرسلين على صراط مستقيم
تنزيل العزيز الرحيم لتنذر قوما ما انذر اباؤهم فهم غافلون
لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون انا جعلنا في اعناقهم
اغلالا فهي الى الاذقان فهم مقمحون
لقد حق

لكلام الله
لقد حق القول على اكثرهم لقد لقد حق
لقد لقد حق القول على لكلا الكلا
لقد حق القول على اكثرهم لقد حق القول على اكثرهم

مكتبة المصطفى الالكترونية
www.al-mostafa.com

www.مكتبة-المصطفى.com

Source / المصدر :

KING SAUD UNIVERSITY

http://makhtota.ksu.edu.sa